Über vergleichende Mythologie

Jakob Mähly

Sammlung von Vorträgen.
Herausgegeben von
W. Frommel und Friedr. Pfaff.
XIV. 4.

Über Vergleichende Mythologie.

Von

Dr. J. Mähly,
Professor an der Universität in Basel.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1885.

4.

Man abonniert auf einen Band von zehn Heften zum Preis von nur 4 Mark in jeder Buchhandlung. — **Einbanddecken** kosten für jeden Band 50 Pf. Der Preis eines elegant in Leinwand **gebundenen Bandes** ist 5 M.

Die Vorträge werden zu erhöhtem Preis auch einzeln verkauft.

Erschienen sind:

4.

Über Vergleichende Mythologie.

Von

Jakob (Achilles)
Dr. J. Mähly,
Professor an der Universität in Basel.

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg, 1885.

Über vergleichende Mythologie.

Die Zeiten sind vorbei, wo eine Anzahl von Schwärmern, allerdings geschützt durch die Ägide berühmter Namen — wie Schelling, Fr. Creuzer u. a. — das verzückte Auge nach dem Orient richtete und im Schutte der dortigen Überlieferung nach dem Golde uranfänglicher Weisheit suchte. Diese Weisheit als das aus dem Orient stammende „Licht", — ex oriente lux! — als Besitztum einer durch ursprüngliche Offenbarung begnadeten und erleuchteten Priesterklasse hat sich als Trugbild erwiesen, das vor der Leuchte der Kritik ins Nichts zerfloß, wie die Nebel vor der aufgehenden Sonne. Das Vorrecht eines tieferen Einblicks in die Welt und ihre Rätsel, in die Vorgänge der Natur und das Wesen des Menschengeistes wird keiner früheren Zeit und keinem früheren Volke mehr zugestanden, sondern als das stetig anwachsende Ergebnis der eben so stetig vorrückenden Jahrhunderte, und somit das zeitliche *Vorschreiten* als ein *Fortschritt* im Erkennen gefaßt. Es gab freilich und giebt bevorzugte Völker, aber das bevorzugteste ist jeweilen das, welches jetzt, d. h. zuletzt lebt und die längste Entwicklungsreihe zu überblicken vermag. Kein Volk darf sich mehr anmaßen, außerhalb dem Weltgesetze der Ent-

wicklung zu stehen, und ebensowenig darf die Kritik stillstehen und ihre Leuchte senken vor einer Überlieferung — auf irgend welchem Gebiete, — die nur durch das Alter, nicht auch durch die nachprüfende Forschung heilig gesprochen wird. Das Recht der Kritik ist ausnahmslos und unantastbar, so heilig wie irgend eines und irgend etwas. Und so haben denn nicht bloß jene uralten Kulturvölker des Orients, die Inder und Babylonier oder die Ägypter, es haben auch die Hebräer von der ihnen zugedachten Stufe höherer Erkenntnis und Erleuchtung zurücktreten müssen. Früher war man gewohnt, ihnen nicht bloß wie heutzutage eine besondere Stellung und Bedeutung in der Religionsgeschichte zuzuweisen als Pflegern und Trägern der Gottesidee; man ging weiter in der Schätzung ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung. Was man immer im Ideenschatz, im Wissen und Glauben der anderen Völker Ähnliches mit hebräischer Art und hebräischem Brauch vorfand oder vorzufinden glaubte, wurde als Ureigentum der Hebräer angesehen, ihnen sollte es durch unvordenkliche Offenbarung anvertraut und durch sie andern Völkern mitgeteilt, hier aber im Laufe der Zeit entstellt, getrübt, verdunkelt worden sein — immerhin aber so, daß durch den Rost und Wust das ursprüngliche Gold noch durchschimmere. Bei dem Geiste, der die frühere Forschung charakterisiert, war es natürlich, daß man in erster Linie nach religiösen Ähnlichkeiten suchte und diese auch fand, wie man bei einem gewissen Willen und vorgefaßter Meinung ja immer „findet". Man trieb also schon damals thatsächlich vergleichende Mythologie, freilich in anderem Sinn und mit anderem Zweck als heutzutage, wo der „redliche" Wille und der Findeifer nicht mehr ausreichen, ja letzterer sogar, als Begleiter, der Forschung recht unangenehme Streiche spielen kann. Was man heutzutage vergleichende Mythologie nennt,

ist im Grunde eine junge, erst in diesem Jahrhundert entdeckte Wissenschaft, und man kann mit einigem Recht ihre Begründer namhaft machen, immerhin mit der Beschränkung, daß schon viel früher in einzelnen Geistern, wie in Aristoteles, die Ahnung aufdämmerte und sogar zum Ausdruck gelangte, daß auch auf dem mythologischen und religionsgeschichtlichen Gebiet die vergleichende Methode der Erkenntnis zur Förderung gereichen müsse. Der Gedanke taucht auch bei Kirchenvätern wieder auf (Augustin), freilich nicht aus innerem wissenschaftlichem Trieb heraus, sondern aus der Berechnung apologetischer Mittel. Auf welchen Grundlagen aber die genannte Wissenschaft sich aufbaut, und welche Grenzen sie einhalten muß, um den Charakter eines wissenschaftlichen Systems zu wahren, davon wußte man in früheren Jahrhunderten noch nichts und konnte nichts wissen; erst mit und neben der vergleichenden Sprachwissenschaft konnte der Gedanke Raum gewinnen, daß aus den gleichen Voraussetzungen, welche dort den Forscher leiteten und aus demselben Material, das er bearbeitete, notwendig eine zweite, neue Wissenschaft sich ergeben müsse, eben die vergleichende Mythologie, und hiermit war zugleich auch ausgesprochen, daß beide Wissenschaften auch in ihren Grenzen, d. h. in ihrer Ausdehnung sich decken. Die vergleichende Mythologie ist in der That das jüngste Kind der vergleichenden Sprachwissenschaft und trägt alle Züge seiner Mutter; sie ist Fleisch von ihrem Fleisch, und Aufgabe der Wissenschaft ist es eben, diese Blutsverwandtschaft bis an ihren Ursprung herauf zu verfolgen. Diese Arbeit ist keine leichte, denn die Jahrtausende haben dafür gesorgt, durch allerlei Ansätze den ursprünglichen Stamm unkenntlich, ja beinahe unsichtbar zu machen, und es gilt nun durch dieses massenhafte, tausendjährige Gestrüpp und Geschling einer endlosen Verzweigung sich durchzuwinden, bis der Baum

mit seinen Hauptästen in Sicht kommt. Solcher Hauptäste werden gerade so viele sein als Hauptvölker, die sich nach und nach aus einem Urvolk abgezweigt haben. Bis zu dem Anfang dieses Prozesses der Abzweigung, der alsbald auch auf die Sprache wirkt und die (aus Dialekten sich erst herausbildende?) Einheitssprache auflöst in differierende Geschwistersprachen, dringt kein Forscherauge, welchen Völker- und Sprachgruppen es sich auch zuwenden mag. Das gleiche Dunkel lagert über den semitischen wie über den arischen oder turanischen Anfängen; es ist reine Anmaßung, auch nur zu hoffen, daß dieser Schleier in Zukunft sich einem menschlichen Machtspruch heben werde. Wenn nun, wie oben kurz angedeutet, Mythologie mit Sprache in der innigsten verwandtschaftlichen Beziehung steht, so muß es eine vergleichende Mythologie innerhalb des semitischen Sprachgebiets, eine solche innerhalb des indogermanischen und wieder innerhalb des turanischen, kurz aller der sprachverwandten Gebiete des Erdballs geben, und die mythologische Ausbeute wird der sprachlichen entsprechen, d. h. wo zwei stammverwandte Sprachen (Sprachgruppen) in ihrem Wortschatz die größten und zahlreichsten Ähnlichkeiten aufweisen, da wird auch für die Mythologie die Ausbeute am lohnendsten sein.

Hier stehen nun die sogenannten indogermanischen (indoeuropäischen) Sprachen in erster Linie, so sehr, daß der allgemeine Ausdruck vergleichende Mythologie ganz gewöhnlich, als verstehe es sich von selbst, von jener Gruppe gebraucht wird. Sie ist auch die größere und umfaßt die Völker, die für den Anbau und die Kultur unsers Weltteils entscheidend gewesen sind. Warum trotz der üppigen Bildlichkeit der semitischen Sprachen, welche gleichsam von selbst zu mythologischen Bildungen lockt und reizt, das Material zu Vergleichungen hier

nicht so ausgiebig ist, braucht nicht auseinandergesetzt zu werden, nur eines mag gesagt sein: Gerade das Volk, dessen Geschichte uns aufgezeichnet ist, hat sich verhältnismäßig so früh von der Vielgötterei losgesagt, d. h. sich seinen Spezialgott reserviert, daß der mythenbildende Trieb möglichst erstickt wurde. Ganz ist es freilich nie gelungen, auch da nicht, wo der Arm der Gottesmänner oder der Staatsmänner ihm entgegenwirkte, ja im Grunde viel weniger als man gewöhnlich annimmt. Wer im großen Buch des Mythos zu lesen versteht, kann auch in den Urkunden der Hebräer, auf und zwischen den Zeilen, genug mythologischer Gebilde herauslesen, und selbst wer jenes nicht versteht, wird sich leicht hineinfinden, wenn er sich vorurteilsfrei, d. h. mit der einzigen, aber unerläßlichen Voraussetzung, daß eine Religion ohne mythologischen Zusatz schlechterdings unmöglich und ein Widerspruch mit sich selber sei, an den Versuch macht. Es ist eine überaus interessante und lockende Aufgabe, diese Grundanschauungen oder auch diese Niederschläge des mythenbildenden Prozesses bei den Hebräern mit denen anderer, stammverschiedener Völker (etwa der alten Inder oder Perser) zu vergleichen; auch diesem Verfahren darf der Name „vergleichende Mythologie" nicht versagt werden. Freilich, wenn der Begriff „Wissenschaft" diese auf einem einheitlichen Grundgedanken sich aufbauen läßt, so kann eigentlich nur Gleichartiges verglichen werden, und ein von der bloßen Neugierde angeregtes Sammeln ähnlicher oder auch bloß ähnlich scheinender, vielleicht ganz zufälliger Züge ist Liebhaberei und keine Wissenschaft; allein jenes vergleichende Forschen und Suchen auf dem Boden stammverschiedener Völker kann auch einem sehr wissenschaftlichen Trieb entspringen und die Forderung strengster Wissenschaftlichkeit erfüllen, dann nämlich, wenn das Ähnliche bei verschiedenen Völkern entweder

als allgemein menschliches Urgut — wie ja die Sprache auch ein solches ist — oder aber, wenn es als Lehngut, als ein durch friedliche oder feindliche Berührung vorhandener Import nachgewiesen wird. Das erstgenannte Verfahren darf sich sogar eines philosophischen Anstrichs rühmen, während dieses der vergleichenden Mythologie strenger Observanz abgeht. Diese nimmt den „sprachlichen" Schlüssel zur Hand, wenn sie Ähnlichkeiten aufschließen will; die mythologischen Namen und Bezeichnungen sind für sie das Hauptaugenmerk, die Ähnlichkeit des Inhalts rückt erst in die zweite Linie, während die andere Art der Vergleichung sich ausschließlich um den Inhalt und gar nicht um die Namen kümmert; jene kann daher mit Fug und Recht als nominalistische, diese als realistische Mythologie bezeichnet werden. Wenn ich sehe, daß in allen Urreligionen Sonne und Mond oder die Gewittererscheinungen eine Hauptrolle spielen, und wenn ich ferner weiß, daß die Bedingungen der Mythenbildung, so weit der menschliche Geist dabei mitwirkt, überall so ziemlich dieselben sind, so darf ich auch erwarten, daß die mythischen Produkte aus dem genannten atmosphärischen Kreis einander an Form und Inhalt ähnlich sein werden. So ist es auch in der That, und ich muß sogar sagen, diese Sonnen- und Gewitterhelden, die ich überall treffe, sind ein Stück Naturnotwendigkeit; denn sobald der beobachtende Menschengeist zwischen Ursache und Wirkung unterscheiden gelernt hat, schafft er — und das ist eben Mythologie — die unbelebte Ursache zum belebten Urheber, die Wirkung zum belebten Erzeugnis desselben, (Sohn oder Tochter) um, das Bewirken wird zum Zeugen, kurz die Kräfte und Vorgänge der Natur werden zu menschlichen Wesen und Handlungen: der Himmel reift noch nicht, wie wir jetzt sagen, die Frucht der Erde, sondern Uranos umarmt und befruchtet

Gäa, die Sonne schmelzt noch nicht das Eis, sondern Wodan oder ein anderer Sonnengott, Sonnenjüngling, Sonnenheld erschlägt die Winterriesen oder Winterdämonen. Es ist ganz einerlei für die realistische Mythologie, wie diese Götter und Helden, welche bei den verschiedenen Völkern denselben Vorgang darstellen sollen, alle heißen, ob also Apollo und Herakles und Odysseus bei den Griechen, ob Indra oder Karna bei den Indern, Siegfried oder Balder bei den Germanen, Baal oder Melkart oder Izdubar bei den Semiten, Wainämoïnen bei den Finnen u. s. w. — man vergleicht bloß das Thatsächliche der Mythologie, die Namen giebt man völlig preis. Was nützten sie auch zur Vergleichung, da beim selben Volk derselbe Vorgang so mannigfach variiert und jedesmal auf andere Namen verteilt wird? Dagegen wenn ich einen Gott Djaus auf indischem Boden finde, der mir bei den Griechen und bei den Römern und bei den Deutschen in derselben Namensform (als Zeus, Diovis, Tius) entgegentritt, so ist dieser Name für mich die Hauptsache, denn dieser Name bürgt mir dafür, daß ich hier ein Stück mythologischen Stammgutes habe, das in der Urheimat — mag nun diese gelegen sein wo sie wolle, im asiatischen Hochland oder in einer europäischen Niederung — vor der Trennung der indogermanischen Völker als Glaubensartikel vorhanden war und zu Recht bestand, ein Baustein gleichsam an dem seit Jahrtausenden verwitterten und versprengten Tempel arischer Urmythologie. Die Vergleicher von der strengen Schule verlangen sogar — was als Beweis für die Schwerkraft des sprachlichen Elements angeführt sein möge — daß der Name nicht bloß nach Wurzel und Stamm, sondern selbst in den Ansätzen und Ausläufern (Suffixen) ein und derselbe sei. In der Bedeutung mag er Wandlungen durchgemacht haben, welche er will — es genügt, wenn nur der dünnste

Verbindungsfaden, der von der ursprünglichen zu der abgeleiteten Bedeutung führt, nachgewiesen werden kann. So haben wir oben den germanischen Gott Tius als identisch mit Djaus erwähnt, aber seine Bedeutung ist eine andere geworden: das Amt des Himmelsgottes hat er abgestreift und sich mit der Rolle des Kriegsgottes begnügt; seine frühere Aufgabe, die Riesen zu besiegen, ist einem ganz neuen Gott zugefallen, dem personifizierten Donner (Donar). Es scheint sogar Beispiele dafür zu geben, daß ein Umschlag der Bedeutung ins gerade Gegenteil stattfinden konnte: Segensmächte und Heilsgötter des einen Volks verwandeln sich in finstere und böse Dämonen bei dem andern, Indra wird zu dem persischen Andra, die Devas zu den Daëwas. Hier aber scheint nicht mehr unbewußte religiöse Entwicklung Hand in Hand mit der Ausbildung der Volksindividualität vorzuliegen, sondern bewußte Opposition auf religiösem Boden, und es ist sehr fraglich, ob ein solcher Vorgang schon einer Zeit zugeschrieben werden kann, die weit hinter dem Tagesanbruch der Geschichte liegt. Was nun aber das übrige mehr oder weniger gesicherte Inventar der vergleichenden Mythologie betrifft, so weist es bei gleichen Namen mehr Verschiedenheiten als Ähnlichkeiten des Inhalts auf. Gleich die mächtige Gestalt des Prometheus, des Atlas der vergleichenden Mythologie, insofern die Wissenschaft derselben auf seinen Schultern ihren Bau aufzurichten versuchte — wie sehr verschieden ist er von jenem indischen Pramanthas, dem „Quirlstab zur Feuerbereitung“. Es ist jetzt ein Vierteljahrhundert verstrichen, seit Adalb. Kuhn ihm seine Stelle in der Mythologie angewiesen hat. Das Buch galt und gilt bei den Pflegern dieser Wissenschaft für grundlegend und bahnbrechend, das Ergebnis als eines der gesichertsten und doch, der indische Pramantha quantum mutatus ab illo! Nicht

viel Besseres läßt sich sagen von Hermes = Saramejas, von (Demeter) Erinnys = Saranyu, von den Kentauren = Gandharvas; auch mit Varunas, dem griechischen Uranus, steht die Sache merkwürdig: bei den Indern lautet die Reihenfolge Djaus — Varunas — Indra, das heißt: Indra hat den Varunas, dieser den Djaus abgelöst, jedenfalls ist hier Djaus der frühere Gott, und Varunas hat neben seinen Obliegenheiten auch noch die Herrschaft über das Meer zu besorgen, während Uranus bei den Griechen als Großvater des Zeus erscheint, aber alles Handelns bar zu einer bloßen kosmischen Potenz ohne irgend welche religiöse Bedeutung verblaßt ist. Es ist begreiflich, daß solche Metamorphosen, wo man sie nicht Schritt für Schritt verfolgen kann, Zweifel erwecken, und wer nicht von vornherein von der Möglichkeit einer vergleichenden Mythologie überzeugt ist, hält sich bei dieser Lage der Dinge leicht für berechtigt, diese ganze Wissenschaft für ein Luft- und Wahngebilde zu halten. So hat beispielsweise Gott Hermes, der nun allerdings von den Vergleichern mit allen auch nur denkbaren mythologischen Farben angestrichen worden ist, zu allerlei spottenden Bemerkungen Veranlassung gegeben, und man hat an jene bekannte Stelle in Shakespeares Hamlet erinnert, wo derselbe Gegenstand bald Wolken, bald Kamel und bald Wiesel sein soll. Aber man darf doch auch mit Recht sagen: abusus non tollit usum („der Mißbrauch hebt den Gebrauch nicht auf"), und warum sollte die Mythologie allein des vergleichenden Faktors entraten müssen? Ohne Vergleichung läßt sich eigentlich eine Wissenschaft gar nicht denken (vgl. Steinthal in Kuhn und Aufrechts Zeitschr., I, 566); sie ist eine Grundthätigkeit unseres Geistes, welche beginnt, sobald die automatische Seelenthätigkeit aufhört. Man halte Umschau in den Natur-, in den Geistes-, in den Geschichtswissenschaften: Ver-

gleichung überall! Von den Sprachen gar nicht zu reden. So hat die vergleichende Rechtswissenschaft (seit dem Vorgang der Gebrüder Grimm in den „Weistümern“ und „Rechtsaltertümern“) Eingang gefunden, die vergleichende Staatswissenschaft wird ebenfalls zu Ehren gezogen (vgl. Treitschke, Auff. II, p. 748), auch die vergleichende Sittengeschichte ist nicht bloß gewünscht (Gosche in der Zeitschrift der morgenl. deutsch. B.-Ges. XX, Suppl. 93) worden, sondern durch kräftige Anläufe (vgl. Roßbachs Untersuchung über römische Ehe, 1853, Weber, zwei indische Texte über omina und portenta in Abh. der Berl. Akad., 1858, derselbe in Ind. Stud., 284; auch Kuhns Zeitschr. f. vergl. Spr. VI, I, 59) legitimiert worden, ja auch vergleichende Metrik hat sich der stattlichen Reihe angeschlossen (zunächst durch Westphals Anregung, vgl. Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Spr. IX, p. 437 fg., Bartsch, der Saturn. Vers 1867), die Archäologie wird schon seit geraumer Zeit unter diesem Gesichtspunkt betrachtet (Saalschütz in d. Zeitschr. „Orient und Occident“, I, 647) und hat neuerdings durch Schliemann, Virchow, Milchhöfer u. a. eine mächtige Förderung erfahren — und was wären vollends die Naturwissenschaften (Zoologie, Anatomie, Botanik, vgl. Gelzer, prot. Monatsbl. Nr. 34, p. 167 fg.) und die Sprachwissenschaften ohne Vergleichung? —

Das Vergleichen selber ist überall nicht Ziel, sondern Mittel, es soll uns die physiologischen oder psychologischen Gesetze aufsuchen und bestätigen helfen, es soll die Einzelerscheinung durch Auffindung analoger Vorgänge bei anderen Arten, Sprachen, Völkern unter ein allgemeines Gesetz zu bringen und das Thatsächliche zu klären suchen durch den Nachweis desselben Ferments, das unter gleichen Bedingungen überall wirksam ist. Wie durch diese vergleichende Methode das ganze

Sprachstudium eine ganz andere Gestalt gewonnen, wie es an Umfang und Tiefe zugenommen hat, braucht nur angedeutet zu werden. Und sollte nun die Wissenschaft, die mit der Sprache die größte Ähnlichkeit, ja gewissermaßen denselben Ursprung hat, die Mythologie leer ausgehen und nicht mitschöpfen an dem neu erschlossenen, sprudelnden Quell? Es wäre unbegreiflich, wenn sie's nicht gethan hätte. Die Familienverwandtschaft zwischen Sprache und Mythologie springt sofort in die Augen, wenn wir uns erinnern, daß der ganze sinnliche Bestand der Sprache (was wir jetzt mit dem Namen Bild oder Metapher bezeichnen) ein mythologischer ist. Noch jetzt treiben wir, auch die Gebildetsten unter uns, jeden Augenblick Mythologie. Wir sagen von der Sonne, sie gehe auf und unter, sie erwache u. s. w., vom Blitz, er züngle, vom Donner, er rolle, vom Regen, er peitsche, wir lassen den Sturm heulen und das Gewitter aufblühen — und wir wissen, wenn wir nachdenken, was diese Sprache zu bedeuten habe; aber es gab eine Zeit, wo eben diese Sprache mit dem Denken zusammenfiel, d. h. wo jene Sätze nicht als Bild, sondern als Wirklichkeit gedacht und gesprochen wurden. Man hat diese mythologische Sprache, die nicht bloß in die Zeit der Mythenbildung fällt, sondern mit der Mythologie eins ist, die Periode der Kinderkrankheit einer Sprache genannt, weil diese, um zur männlichen Reife zu gelangen, jene durchmachen muß. Der handgreiflichste Beweis für den mythologischen Bestandteil der Sprache liegt in der Personifikation des Begriffs durch die Geschlechtsbezeichnung. Nicht bloß dem Belebten, auch Leblosem erteilen wir frischweg ein männliches oder weibliches Geschlecht und denken nicht mehr daran, daß dies eigentlich ein mythologischer Akt ist, daß man es im mythologischen Zeitalter ernst meinte mit der Sonne und dem Mond, dem

Blitz und dem Sturm; und wir dürfen sicher annehmen, daß Völker, die es in ihrer Sprache noch nicht zur Geschlechtsbezeichnung gebracht haben, in der Mythologie armselig bestellt sind. Der alte Adelung fragt in allem Ernst: Was ist ungereimter, als leblosen Dingen ein Geschlecht zu geben? Es ist nicht ungereimt, sobald man bedenkt, daß Denken und Sprechen einmal mythologisch gewesen sind (vgl. Schwartz, Urspr. der Mythol., p. 22). Wir gehen allerdings noch weiter und versehen nicht bloß unpersönliche, sondern sogar abstrakte Begriffe mit einem Geschlecht und mit einer Aussage und sagen nicht bloß: der Tag bricht an, der Morgen dämmert, sondern auch: die Wahrheit siegt u. s. w., — wir überholen also die mythische Sprache an Sinnlichkeit, aber wir fühlen es kaum. Bei dem Kinde übrigens, bei dem naiven Jäger oder Hirten erzeugen sich jetzt noch Mythenansätze, d. h. sprachliche Gebilde, welche den ursprünglichen mythologischen zum Verwechseln ähnlich sind (vgl. M. Müller, Essays, deutsche Übers. II, 319). Aus dem Bauernleben werden Ausdrücke angeführt wie: Christ backt Honigkuchen (von einem auffallenden Morgenrot), Petrus schiebt Kegel oder der Alte keift schon wieder (vom Donner). Jean Paul hat recht, wenn er die Sprachen in Hinsicht auf geistige (abstrakte) Begriffe ein Wörterbuch verblaßter Metaphern nennt, und ebenfalls recht hat Gerhard, wenn er (in seinen hyperbor.-römischen Stud.) ein Lexikon der mythischen Ausdrücke und eine Grammatik der symbolischen Sprache, d. h. eine Formenlehre und eine Syntax der Mythologie, verlangt (vgl. auch Müller, Ares, p. 35, und Forchhammer, Beitrag zum Wörterbuch der griech. Mythensprache, 1869); für alle diese Gebiete würde der Grammatiker sich bei dem dichterischen Ausdruck aller Zeiten Rat holen können (vgl. Delbrück in Steinth. Zeitschrift für Völkerpsych. u. s. w.

III. 266), auch bei solchen Sprachen, die nicht bis zur Stufe der Abstrakta vorgerückt sind[1]). Wie wir von „Dialekten" (Abschattungen, Varietäten, Spielarten) einer Sprache reden, so ist dies auch gestattet für die Mythologie, und wie es vollere und geringere Dialekte giebt in der Sprache — die Kindersprache und die der Erwachsenen, die der Gebildeten und die der Ungebildeten u. s. f. — so auch in der Mythologie und ihrer letzten und reifsten Frucht: der Religion. Es ist nicht Zufall, daß für die Erforschung der primitiven Zustände eines Volkes die Sprache und die Mythologie die ausgiebigsten, oft einzigen Mittel sind, — sie fallen eben zusammen, die Mythologie selber ist nichts als eine abgestandene Sprachentwicklung, eine ausgetretene Sprachstufe, ein überwundener Standpunkt im sprachlichen Fortschritt. Das erste Geschäft für den Mythologen wie für den Grammatiker ist, daß er die Bedeutung eines Wortes verstehe, daß er eine Grundform oder wo möglich seine Wurzel loszuschälen und bloßzulegen versuche; diese Operation erst führt zur Erkenntnis. Die Wortbildungslehre und die Wortbedeutungslehre (im

---

[1]) Vgl. M. Müller, Essays deutsch. Übers. II. p. 47. Die Abstrakta sind überhaupt nichts weiter als zum Nomen (Substantiv) gewordene Adjektiva. Schon das Eigenschaftswort als solches aber gehört nicht der ersten Stufe der Sprachbildung an, und nun erst das Erheben einer solchen Eigenschaft zu etwas Gegenständlichem (Stärke, Schöne u. s. w.) ist ein Schritt, der nicht an der Schwelle gethan wird; vergl. auch W. Wackernagel, Ursprung der Sprache p. 32. Übrigens ist es oft nicht leicht zu sagen, was wirkliche Personifikation, was bloß poetische sei, vgl. die Konkordia, die Fides, die Salus bei den Römern. Und eine andere Frage: Wie steht es mit dem deutschen Satze: Die Sälde, die Minne, das Glück wird geweckt oder schläft ein? Hat die metaphorische Anwendung des Verbums schlafen und wecken die Personifikation von Sälde, Minne u. s. w. hervorgerufen oder umgekehrt? Vgl. Pfeiffers German. VIII. 78.

weiteren Sinne Etymologie) ist für die Mythologen gerade so notwendig wie für den Sprachforscher. Ich muß auf beiden Gebieten suchen das Zusammengesetzte auf die möglichst einfache Grundform zurückzuführen, denn Sprache wie Mythologie sind zuerst einfach gewesen und erst nach und nach mannigfaltiger und dadurch auch verwickelter geworden, durch An- und Zusätze, durch Ableitung und Zusammensetzung, durch Lautwandel und Lautverschiebung. Bis zu einem gewissen Punkt ist der mythologische Fortschritt durchaus Hand in Hand gegangen mit dem sprachlichen, und der Wechsel des Sprachsinnes bedeutet (und erzeugt) auch einen Wechsel in der mythologischen Bedeutung: man vergleiche das Wort Himmel in seinem bald konkreten, bald abstrakten Gebrauche, das Wort Atem, Seele, bei den Arabern das Wort Auge, bei den Hebräern die Wörter Ribbe und Knochen. Der Mythologe muß die Bedeutung solcher Worte kennen, wenn er die Tiefen der Mythologie erschließen will: er muß also mit dem sprachlichen Schlüssel operieren[1]). Wenn jemand behaupten wollte, die Sprache sei eigentlich schuld an der Vielgötterei, so würde ihn wohl jeder Laie verwundert ansehen oder mitleidig belächeln — und doch wäre die Behauptung nicht aus der Luft gegriffen, sie enthält nicht alle, aber immerhin ein gutes Stück Wahrheit. Aus der Vielnamigkeit (Polyonymie) eines und desselben Begriffes sind mit der Zeit ebenso viele Begriffe ge-

[1]) Schon W. v. Humboldt hat bemerkt, daß die Sprache gleichsam die äußere Erscheinung des Geistes der Völker und die Sprachthätigkeit (derjenigen der Mythenbildung analog) nur die Form sei, worin die von der Phantasie unter dem Einfluß der religiösen Empfindung geschaffenen mythischen Vorstellungen zur Erscheinung kommen müssen. In neuerer Zeit hat besonders M. Müller diese Analogieen weiter verfolgt und fruchtbar zu machen gesucht, hie und da vielleicht auch übertrieben.

worden, als es Benennungen sind; die charakterisierenden Beiwörter eines und desselben Gottes sind infolge Mißverständnisses zu ebenso vielen Bezeichnungen von Göttern geworden. War z. B. der Himmel in seinem Glanz als Djaus (= glänzend), in seiner Verhüllung durch Wolken als Varuna (verhüllend) bezeichnet worden, so treten später diese zwei Eigenschaften eines und desselben mythischen Wesens als zwei Gottheiten auf. Denselben Vorgang finden wir wieder bei Zeus und Uranos, Zeus und Hades, Zeus und Poseidon, bei Artemis und Hekate u. a.; besonders fruchtbar haben sich diese Niederschläge oder, wenn man lieber will, diese Mißverständnisse für die Sagengeschichte erwiesen: ein guter Teil der Heroen und Heroinnen (nicht bloß der griechischen Sage) verdankt ihnen ihre Entstehung. Es genüge an Zeus — Agamemnon, an Poseidon — Ägeus, an Artemis — Iphigenia, an Aphrodite — Helena zu erinnern. Wenn es ferner für den Begriff, d. h. für das mythologische Wesen der Sonne eine Menge von Namen gab — bei den Indern heißt sie „die glänzende" oder „das Leben" oder „Herrscherin", „Mutter", „Spenderin", „Wärme", „Fruchtbarkeit", „Zerstörerin", „Austrocknerin", „Läuferin", „Erweckerin" —, so konnte sich an jeden einzelnen dieser Namen ein Mythus knüpfen, die der Bedeutung nach einander gleich oder ähnlich, der Form nach aber sehr ungleich waren. Diese wurden aber von späteren Geschlechtern nicht mehr verstanden, und so zersplitterte zu einer Vielheit, was ursprünglich eines gewesen war. Eine solche Mehrzahl von Ausdrücken für ein und denselben Begriff wird im Sanskrit sehr häufig angetroffen; Kenner haben deren z. B. für die Nacht 23, für die Morgenröte 16, für die Wolken 30, für das Wasser gar 100 gezählt. Man wird sich nicht darüber wundern, sobald man der Entstehung dieser

Pluralitäten nachgeht: es sind meistenteils nichts anderes als Eigenschaften oder Merkmale, welche zu Nennwörtern geworden sind (so ist z. B. die Nacht nach ihren verschiedenen Merkmalen die schwarze, die dunkle, die feuchte, die kalte, die gefleckte genannt worden). Aber auch der umgekehrte Fall kommt vor, die Gleichnamigkeit (Homonymie), wenn nämlich mehreren Gegenständen, welche eine Eigenschaft gemeinsam haben, diese letztere als Name gegeben wird. So können im Sanskrit die Begriffe Erde, Fluß, Himmel, Morgendämmerung, Kuh und Rede mit demselben Ausdruck bezeichnet werden. Hierin darf man nicht sowohl eine Ausgleichung oder ein Korrektiv für die Wucherungen der Vielnamigkeit als eine Erschwerung der mythologischen Aufgabe erblicken. Aber auch hier wieder giebt den Schlüssel die Sprache. Und die Sprachforschung hat es schließlich auch auszumachen, ob ein Göttername, welchen wir bei den stammverwandten Völkern als Gemeingut finden, seine Wortform jeweilen bloß nach den strengen Lautgesetzen modifizieren konnte, oder auch nach anderen Prinzipien. Das heißt, an einem Beispiel illustriert: Mußte die Bedeutung von Pramantha (Quirlstock), welche die Griechen aus der Urheimat nach ihrer Halbinsel brachten, ihnen stets gegenwärtig bleiben? Und wenn nicht, lag es nicht nahe, das Wort mit einem ähnlich klingenden zu vertauschen, welches dann auch naturgemäß einen anderen Mythus (den vom vorsorglichen Prometheus) gebar? Wenn ja, so ist bewiesen, daß die Etymologie doch nicht für alle Fälle und bis zur letzten Thüre ausreicht. Auch ist sehr fraglich, ob die Wortbedeutung, die wir durch die etymologische Sonde bloßgelegt haben, schon und jedesmal bei der Entstehung des Mythus vorhanden war, ob, mit anderen Worten, jeweilen die etymologische mit der mythologischen

Bedeutung (wie diese sich aus dem Inhalt ergiebt) zusammenfällt. Der Mythus muß nicht immer mit der Sprache vorrücken und umgekehrt, die Sprache nicht immer mit dem Mythus, dann decken sie sich eben nicht mehr. Aber wenn sie sich auch noch decken, so erhellt doch, wie schwierig das Geschäft für den Mythologen wird, der da weiß, daß in dem Sprachbild, das er vor sich hat, ein Dutzend von Begriffen sich spiegeln, aber auch wieder, daß mit einem Dutzend verschiedener Sprachbilder nur ein und derselbe Begriff gemeint sein kann. Mit ganz besonderer Vorsicht muß aber der vergleichende Forscher verfahren, denn vollends bei verschiedenen (wenn auch stammverwandten) Völkern braucht dasselbe Bild nicht notwendig denselben Inhalt zu bezeichnen, es können also ganz ähnlich aussehende Mythen bei den Griechen eine andere Bedeutung haben als bei den Indern oder Persern. Es liegt auf der Hand, daß der Sinn dieses oder jenes Mythus sich schon in den frühesten Zeiten verdunkeln konnte. Wenn es z. B. in der mythischen Sprache hieß: Die Kühe sind verschwunden, der finstere Nachtgeist hat sie geraubt, und dieses schlechtweg bedeutete: Das Tageslicht ist weg und die Nacht ist da, so wird sich der Mythenkenner über diese Sprache nicht wundern, aber ebenso wenig darüber, daß ein fortgeschrittenes Geschlecht sie nicht mehr verstand. Auch hier muß dem Forscher sein Wörterbuch der Mythensprache helfen — und wo nicht? Muß er es nicht auch zu Rate ziehen, wenn es gilt zu sondern und zu scheiden, die Schichten und Stufen der Mythologie aufzudecken? Denn er weiß ja, daß jede soziale Stufe — die des Jägers der Nomaden, des Hirten u. s. w. — ihre eigentümliche Mythologie hat. Wenn der Gott Hephästos (Vulkan) wirklich ein Gott alles Handwerkes ist, das mit dem Feuer zu thun hat, so kann sein Ursprung unmöglich auf die Urzeit arischer

Gemeinschaft zurückgeführt werden, denn zum Handwerkerstand haben es jene Arier gewiß nicht gebracht; man mußte ihn also auf griechischem Boden suchen, und das ist denn auch geschehen (u. a. von Pott, der aus seinem Namen „sprühende Funken beim Schmieden" herausliest); andere aber (so M. Müller und A. Kuhn) lassen ihn wirklich aus der Urheimat stammen, nur findet der eine in seinem Namen die Bedeutung des jüngsten = yavistha, der andere die des „häuslichsten" = sabheyista. Dergleichen Diskrepanzen kommen freilich ungelegen, aber der Wahrheit und Wichtigkeit des etymologischen Prinzips geschieht durch diese Menschlichkeiten kein Abbruch. Ein richtiger Etymologe zahlt sein Reugeld damit, daß er einem ganzen Volke seine Mißverständnisse aufdeckt. Einem solchen Mißverständnis verdankt z. B. der delische Apoll die Mythologie, welche sich an die Umstände und das Lokal seiner Geburt knüpft (Delios ist nämlich nicht der „auf Delos geborene", sondern der „helle"), und wahrscheinlich hat es mit dem Lykischen (d. h. dem Lichtgott) dieselbe Bewandtnis.

Es ist ein von allen Sprachforschern anerkannter Satz, daß jede Sprache in ihren Anfängen eine sinnlich belebte ist, daß für das Unsinnliche (Geistige und Ethische) noch gar keine Ausdrücke geschaffen sind und daß die abstrakten Bezeichnungen erst im Verlauf der Sprachentwicklung sich bilden — auch hier wieder in vollem Einklang mit der Mythologie. Wenn wir uns also den Zustand der Gesamtsprache jener indogermanischen Völker zur Zeit ihrer Trennung als einen solchen zu denken haben, der noch nicht über die Stufe der Sinnlichkeit hinausgekommen war, so haben wir auch für die vergleichende Mythologie einen höchst wichtigen Paragraphen gewonnen, und dieser Paragraph besagt: „Es dürfen keine ethischen Gottheiten (d. h. keine Wesen, denen von Anfang an eine sittliche

Bedeutung zu Grunde lag) untereinander verglichen werden; denn diese sind späteren Ursprungs. Freilich muß gleich als Kautel hinzugefügt werden: Was uns jetzt mit allen Zeichen und Insignien eines sittlichen Inhalts entgegentritt, braucht diesen Charakter nicht von Anfang an gehabt zu haben, es kann ursprünglich auf natürlichem Boden gewachsen sein. Dies ist z. B. der Fall mit den Erinnyen und den Mören, vielleicht auch den Chariten. Das scharfe Auge des Mythologen sieht hier hinter der ethischen Umhüllung die Gestalt einer Naturpotenz hindurchschimmern. Also hier wäre eine Vergleichung — wenn sich sonstige Anhaltspunkte ergeben — nicht prinzipiell ausgeschlossen. Es wäre ein ungeheurer Gewinn für die vergleichende Mythologie, wenn sich der Satz erwahrt hätte (den noch M. Müller annahm), daß nach der Trennung der indogermanischen Völker die Mythenbildung bei den einzelnen derselben aufgehört habe — denn dann wäre der Vergleichung keine Schranke gesetzt, alles vorhandene mythologische Material wäre vergleichbar. Er ist aber, wenn man dem Wort Mythus seinen Sinn und Wert nicht schmälern will, völlig unhaltbar. Es entstanden und entstehen noch heutzutage im Schoße der Einzelvölker Mythen genug, sei es ethischen oder historischen oder philosophischen Inhalts; einzelne Gründungsgeschichten bei den Griechen (z. B. die von Kyrene) fallen in die Taleshelle der Volksgeschichte, kosmogonische Vorstellungen in mythischem Gewande nicht minder, und was um Karl den Großen spann und wob, entstammt doch auch noch einem mythenbildenden Trieb, von der „Lorelei" ganz zu geschweigen.

Aber nun auch nach diesem Abzug scheint die Summe dessen, was auf indogermanischem Gebiet verglichen werden kann, noch immer groß genug. Man denke: Mythologie — eine „inhärente Notwendigkeit", eine „unvermeidliche Kata-

strophe im Leben der Sprache" und diese Sprache zur Zeit der Trennung ein und dieselbe (vielleicht nur dialektisch-schattiert), da muß ja eine wahre Fülle von Ähnlichkeit hervorspringen! Diese Ansicht kursiert denn auch wirklich unter einem Teil der Mythologen, z. B. der englischen, und in ihren Büchern findet jeder griechische oder germanische Gott, er sei groß oder klein, gut oder böse, sein entsprechendes Gegenbild im indischen oder persischen oder sonst einem Götterhimmel — den slavischen und keltischen nicht ausgenommen; auch die Heroen wandeln, als ob sich das von selber verstände, im Lichte der Vergleichung. Welcher ungeheure Abstand zwischen diesem fröhlichen Überschwang und dem nüchternen Ausspruch (der auch seine Vertreter hat): ein jedes der Völker habe nur den einen Gott, den „Herrn der Welt" mitgebracht, alle anderen seien aus diesem einen entstanden! Ist dies wahr, dann kann freilich die Vergleichung ihr Hauptbuch zuklappen. Andere Forscher gehen zwar nicht so weit, beschränken aber doch das Inventar auf ein Minimum. Und diese Ansicht scheint die richtigere. Aber wie ist das möglich, wird man vielleicht verwundert und enttäuscht fragen, bei diesem Verhältnis von Sprache und Mythologie? Es ist möglich aus mehr als einem Grunde. Man bedenke: Die Ursprache kennen wir absolut nicht, wir können höchstens aus den Tochter- (beziehungsweise Schwester-)Sprachen vielleicht einiges erschließen, aber man vergleiche nun zwei oder mehrere dieser Schwestersprachen, wir wollen sagen keltisch und griechisch, auf ihre äußere Gestalt, und zwar nicht mit der Lupe des Etymologen, so wird man sich sagen müssen: von Ähnlichkeit kaum mehr eine Spur! Der Forscher freilich findet diese Ähnlichkeit und wird sie auch in den mythologischen Namen finden, aber auch hier kann sie sich bloß auf das Alleräußerlichste und im Grunde

Wesenloseste erstrecken, d. h. eben auf den bloßen Namen; der Inhalt und das Wesen **müssen** andere geworden sein. Denn „die Formen des religiösen Bewußtseins sind wandelbar" und den Wandel schafft nicht bloß die Zeit, sondern auch der Raum, d. h. das Klima und was alles mit diesem großen Regulator des Völkerhaushaltes zusammenhängt. Wenn unsern Urvätern in Asien, auf der baktrischen Hochebene oder wo sie auch gewohnt haben mögen, das Meer unbekannt geblieben ist — wie einige behaupten[1]) — so muß es auf diejenigen, die ihm nahe kamen, die Kelten, Gräco-Italiker, Germanen, einen überwältigenden Eindruck gemacht und nach und nach auch ihre Mythologie beeinflußt haben, und wer im Norden Fuß faßte und mit Schnee und Eis vertraut wurde, dem sang der Wintersturm ein anderes mythologisches Lied als der Sirocco dem Südländer, und zwar ein so ganz anderes, daß er mit diesem oder jenem seiner alten Götter nichts mehr anzufangen wußte und schließlich auch deren Namen preisgab. Und jetzt erhebt sich die wichtige Frage: wie viele Götter mag denn der neue Ansiedler — um den noch immer völlig rätselhaften vorhistorischen Zusammenhang der beiden Weltteile in

[1]) A. v. Humboldt allerdings nicht. Er hat die Ansicht aufgestellt, daß in prähistorischer Zeit nicht nur der Aralsee ganz im Becken des Kaspisees inbegriffen gewesen sei, sondern daß auch die große Senkung Asiens (die turanische Konkavität) ein weites Binnenmeer gebildet habe, das auf der einen Seite mit dem Pontus Euxinus, auf der anderen mit dem Eismeer und dem Telegul-, Talas- und Balkaschsee in Verbindung stand. Neuere Untersuchungen russischer Forscher sollen diese Ansicht bestätigt, beziehungsweise die aralo-kaspische Senkung mit dem westsibirischen Tieflande als jungen Meeresboden erwiesen haben. Ist dies wahr, so dürfen allerdings die „Arier" nicht mehr als „Binnenvölker" bezeichnet werden; merkwürdig bleibt aber, daß die Mythologie der Veden durchaus keine Seegötter kennen soll. Vgl. Noorden, Symb. ad comp. myth. Ved. u. s. w. p. 23.

eine landläufige Vorstellung zu kleiden — aus der alten Heimat mitgebracht haben? Die Antwort wird sich richten je nach der Vorstellung, die man sich von dem Kulturzustande der Urarier macht. Waren sie Jäger, so begnügten sie sich mit anderen und weniger Göttern, als wenn sie ihre Herden weideten oder gar ihre Äcker bestellten. Nach neueren Ansichten wäre der Kultus der Verstorbenen, der Ahnengeister die erste Form des mythischen Denkens; man will gefunden haben, daß in keinem der mythologischen Kreise die Übereinstimmung aller Völker so groß sei als eben hier, auf dem Gebiet des Totenglaubens. Diesen können wir einstweilen, ohne uns eine Ansicht darüber zu erlauben, ruhig den Jägern überlassen, aber ebenso ruhig behaupten, daß die Urarier über diese Stufe hinausgediehen sind. Zum mindesten müssen sie ein Hirtenvolk gewesen sein, als welches sie sich in ihrer Mythologie zeigen; hier spiegeln sich, heißt es, solche Verhältnisse in den Kämpfen um geraubte Frauen und Herden, in der Bedrohung reicher Besitzer durch feindliche Räuber und Ähnlichem. In neuerer Zeit ist man geneigt, ihnen dieselbe Stufe der Kultur anzuweisen wie den Pfahlbauern und zwar den Pfahlbauern ältesten Datums; das Kapital an Kulturtieren und Kulturpflanzen, welches sich auf linguistisch-historischem Weg für die europäische Urzeit erschließen läßt, soll sich fast vollständig decken mit dem, über welches die ältesten Pfahlbauern (in der frühsten Epoche der sogenannten Steinzeit) verfügten. Dergleichen kann man glauben oder nicht glauben, denn auch im ersteren Fall weiß man nicht viel mehr; die genannte Pfahlbautenperiode läßt einen Spielraum von Jahrtausenden zu, und was wissen wir schließlich von diesen Pfahlbauern, als daß sie bereits auch Ackerbau trieben? Das mag für den Kulturhistoriker und Ethnologen schon etwas bedeuten, für den Mythologen wenig;

denn diese Stufen sei es nun der Viehzucht oder des Ackerbaus oder des Mittelzustandes (wie Th. Mommsen annimmt) sollen nun eben durch die Mythologie bestätigt werden, und umgekehrt sollen diese Stufen uns zu einer Anschauung über ihre Mythologie verhelfen; wir befinden uns in einem sogenannten Cirkulus. Nun könnte gesagt werden: Aber wir haben ja diese Mythologie schwarz auf weiß. Ja eben, schwarz auf weiß, aber das will noch nicht viel sagen; wir hätten gern ältere Zeugen; schwarz auf weiß haben wir in dem ältesten Quellenbuch so viel spätes, daß auch dem Alten und Ursprünglichen Gefahr droht, verkannt zu werden; hat man doch in den allerletzten Tagen den Gesamtinhalt der Veden für ein Produkt nachchristlicher Zeit erklärt! Auch die zweite Quelle, das persische Avesta, sonst für ein ehrwürdiges Denkmal altiranischer Litteratur und Religion gehalten, hat sich diese Skepsis müssen gefallen lassen (vgl. Gesch. des Altertums von E. Meyer I, p. 503 ff.[1]). Allerdings kann nun aber eine schriftliche Aufzeichnung verhältnismäßig jung sein und dennoch uralten Inhalt wiedergeben. Diesen herauszufinden ist die Aufgabe der mythologischen Kritik und diese operiert mit dem Rüstzeug, das ihr die vergleichende Völkerkunde liefert. Sie darf sich aber nicht nur bei jenen alten Völkern umsehen, sondern muß auch Umschau halten in der Gegenwart, besonders aber vor einer gefährlichen Klippe sich hüten, an welcher so manche Mythologen scheitern, nämlich vor der Herleitung des Ähnlichen aus einem und demselben Familienursprung.

[1]) Während ihm ein Verteidiger in W. Geyger erstand (Sitzungsberichte der bayr. Akad. 1884), der dem Buch ein hohes Alter zuschreibt, weil Salz und Glas und Eisen sich nicht erwähnt finden und kein gemünztes Geld an Zahlungsstatt gegeben wird, sondern Naturalien; diese Umstände zeugen für die Entstehung im Bronzezeitalter.

Wenn wir bei Kelten und Germanen oder Persern **einen** nach Form und Inhalt gleichen oder ähnlichen Mythus **finden**, so ist durchaus noch nicht bewiesen, daß er der uralten Heimat angehöre; er kann allgemein menschliches Gut sein, denn der religiöse Prozeß, wie er teils aus Freiheit und Bewußtsein, teils aus der Notwendigkeit der Menschennatur entspringt, ist zu allen Zeiten derselbe; aus gleichen Ursachen entstehen gleiche Wirkungen. Erst wenn die Bestätigung durch die Sprache hinzutritt, ist der Schluß sicher und unanfechtbar: die Güter, die mit demselben Sprachzeichen versehen sind, gehören sicher schon dem Urvolk an; wo die Sprache versagt, wird der Boden schlüpfrig. Nun sollen aber wirklich, nach Aussage der Forscher, sprachliche Erwägungen dahin führen, daß unsere Urarier ein Hirtenvolk, höchstens mit beginnendem Ackerbau gewesen sind. Muß nun eine solche Mythologie schon besonders „reich" sein? muß sie das ganze Repertorium der belebten Natur und ihrer Erscheinungen enthalten? Der tägliche Wechsel von Tag und Nacht, begleitet von den beiden leuchtenden Gestirnen, der Wechsel der Jahreszeiten, die Majestät und der Schrecken des Gewitters samt Gefolge, und alles dieses am heitern oder am bewölkten Himmel sich abspielend — ich wüßte nicht, was es für einen primitiven Hirten oder einen Ackersmann noch sonst brauchte, um ihn zur Mythenbildung anzuregen. Eine reiche Phantasie schafft allerdings mehr daraus als eine gewöhnliche; die Volksphantasieen, wenn auch gleichartig, brauchen nicht gleich üppig zu sein; wie üppig die eines Kuhhirten, beziehungsweise Pfahlbauern war, weiß keiner, aber es ist auch kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß jene ganze arische Mythologie an ein einzelnes jener Phänomene, z. B. den Blitz, angeknüpft und dieses einseitig ausgesponnen habe. Wenn wir alle mythologischen Motive, die sich übereinstimmend in den verschiedenen

Heldengedichten vorfinden, als urarisches Eigentum erklären dürften, so wäre es mit unserer Kenntnis nicht übel bestellt. Da es auf der Hand liegt, daß die Dichter selber von Sinn und Bedeutung dieses mythologischen Stoffes keine Ahnung mehr haben (vgl. z. B. Homer Il. XIV, 346—351, von dem Beilager des Zeus und der Hera), so muß er schon respektabel alt sein — aber so überraschend jene Übereinstimmung ist, so unberechtigt wäre der Schluß, daß sie auf einen gemeinsamen nationalen Ursprung zurückzuführen sei. Inwiefern und inwieweit das Heldengedicht mit seinem Vor- und Nachtrab, der Sage und dem Märchen, als Abglanz des uralten Mythus angesehen werden könne, ist eine der allerschwierigsten Fragen. Von einem Heldenalter kann bei jenem Hirtenvolk noch keine Rede sein, aber der Begriff des Kampfes war ihm nicht fremd: der Gott, der den Wolkenräuber erlegt, ist ein Held, und der Blitz, sein Geschoß, hatte sein Abbild in der irdischen Waffe (und wäre sie auch nur von Stein), die der Mann im Kampf ums Dasein brauchte. Der Sonnenheld also, der sich gegen die Kobolde des Dunkels oder des Winters zu wehren hat, kann sehr wohl zurückreichen bis in die Urzeit. Und weiter: Es können „aus den Urzellen der arischen Poesie auch gewisse tragische Motive des späteren Epos stammen", so der blühende, durch tückischen Verrat sterbende Held — Achilleus und Siegfried — Vater und Sohn, als kämpfende Gegner, die sich nicht kennen — Laios und Ödipus bei den Griechen, Rostem und Suhrab im persischen, Hildebrand und Hadubrand im deutschen Epos; auch die irische und die russische Sage kennen diesen Kampf (Uhlands Schriften VII, S. 548 und Herrigs Arch. f. neuere Spr. XXIII, 1. Heft). Aber schon mehr Bedenken verursacht der Held, der nur an einer Stelle des Körpers verwundbar ist (in den meisten der hierher gehörigen Helden-

gedichten), der Held, der in einem verschlossenen Kasten (bei Indern, Griechen, Germanen u. a.) ins Meer ausgesetzt wird, der Schütze, der sein Geschoß auf den Tyrannen oder auch auf sein Liebstes richtet, der kunstfertige Held, der mit seinem Sohn oder seinem Bruder im Federkleide entflieht und der auch hinkt (wie der kunstfertige Hephästos), der Held ferner, der die Vogelsprache versteht und diese Kenntnis gewinnt durch den Genuß von Schlangenfleisch oder Drachenblut oder dadurch, daß Schlangen ihm die Ohren auslecken, der Sänger (vgl. Orpheus und im finnischen Heldengedicht Kalewala Wainämoïnens), der durch seine Töne sogar die Tiere bezaubert, die Sagen von der Aussetzung eines künftigen Helden und seiner Ernährung durch ein Tier (Kyros bei den Persern durch einen Hund, Romulus und Remus bei den Römern und Wolf Dietrich bei den Germanen durch einen Wolf). Soll und kann dieses und Ähnliches auch aus jenen Urzellen sich entwickelt haben? Und die verschiedenen Unterweltsfahrten oder die Fahrten nach dem Schatz — während doch die Ursprache kein Wort für „Gold" kennen soll — die Vorstellung vom unsichtbar machenden Ring oder der Tarnkappe oder vom Neide der Götter, von den dienst- und dankbaren Tieren und Tierchen (nicht bloß im Märchen von „Eros und Psyche"), vom treuen Hund, von den Prallfelsen, von der Erkennung durch ein körperliches Malzeichen u. s. w.? Wenn man den labenden Göttertrank (heiße er nun Nektar oder Ambrosia bei den Griechen, bei den Indern Soma, bei den Persern Haoma) auch zu den Urvorstellungen rechnen darf, so finden wir den Götterberg auch bei nichtarischen Völkern vor, und so noch eine Anzahl von nicht gewöhnlichen Vorstellungen, z. B. den dürren Stab oder Zepter oder Speer, der wieder Blätter treibt (bei Agamemnon, Amphiaraos, Romulus, aber auch bei Aaron), die Opferung des Sohnes durch

den Vater (Athamas und Phrixus, Abraham und Isaak), oder auch nahe liegende Ideen, wie die von den unzertrennlichen Waffengefährten oder auch von den feindlichen und den freundlichen Brüdern (Theseus und Pirithous, Herakles und Iphikles, Ajas und Teukros, Kastor und Pollux, Hektor und Paris, Achilleus und Patroklus, Amphion und Zethus, Agamemnon und Menelaus, Prötus und Akrisius, Abraham und Haran, Moses und Aaron, Ismael und Esau, Siegfried und Gunther, Hettel und Wate u. a.), wo die mythische Erklärung, der Stärkere sei jeweilen ein Sonnenwesen, der Schwächere ein Mondwesen, gewiß unnötig ist. Wer hat hier die Priorität? oder haben sie vielleicht weder die Arier, noch die Semiten? und ist dergleichen allgemein menschliches Urgut? Hier ist äußerste Vorsicht, vielleicht auch Zurückhaltung nötig, denn es kommen merkwürdige Dinge vor. Daß überall auf der bewohnten Erde die Konfiguration der Wolken mit dem oder jenem Tier verglichen wird, oder daß die Gefahren des Meeres die Phantasie jedes Volkes reizen zur Fiktion von grauenhaften Seeungetümen, das ist sehr natürlich, aber sehr merkwürdig ist es, wenn bei irgend einem binnenländischen Negerstamme Afrikas (vgl. Bleek, Reineke Fuchs u. s. w., p. 106) der kluge Däumling samt der obligaten Kuh sich vorfindet, oder der deutsche Märchenhans (Tamba), der die Hand der Königstochter durch Vermittlung der dankbaren Tiere (vgl. oben „Amor und Psyche") erhält, oder wenn bei den Neuseeländern der Gott die verschiedenen Winde ganz so in eine Höhle einschließt, wie in der Odyssee der Windgott Äolus in einen Schlauch, aber den Westwind nicht einfangen kann, weil dieser ein wenig zu stark ist. Von den Missionaren werden doch die Wilden diese Weisheit schwerlich gelernt haben? Solche Erscheinungen beweisen, daß das Kindesalter eines Volkes Ähnliches nicht bloß

im ganzen und großen, sondern auch bis ins einzelne hinein zu schaffen vermag — oder aber man müßte, was allerdings in vielen Fällen die einzige und hie und da auch die nachweisbare Lösung ist, an Entlehnung durch Import denken. Ein lehrreiches Beispiel hierfür bietet der Kyklop (vgl. W. Grimm, die Sage vom Polyphem, Abh. der Berl. Akad. 1857) — nicht etwa bloß der Riese im mongolischen Epos, der Menschenfleisch ißt und Felsstücke schleudert, sondern das Konterfei Polyphems, wie er leibt und lebt, das Blenden des Auges, die Flucht mit Hilfe eines Tiers, kurz der ganze Apparat von List während und nach der Höhlenscene bei Homer, wie er sich an den verschiedensten und entlegensten Teilen der Erde wieder findet, seit Diez ihn zuerst (Berlin 1815) bei den Oghuziern wieder entdeckt hat: in der Tartarei, bei den Gälen (Orient und Occid. II, 121), bei den Esthen, den Serben, den Arabern, Rumänen, Ungarn. Nicht immer zwar ist es ein Auge, sondern auch beide, die geblendet werden, nicht immer geht die Blendung auf die gleiche Weise vor sich, sondern teils durch glühendes Holz oder Eisen oder siedendes Wasser oder flüssiges Blei, nicht überall hängt sich der Held an den Rücken eines Widders, sondern er kriecht in dessen abgezogene Haut, und statt „Niemand", wie dort bei Homer, nennt er sich auch „Selbst", während sein Gegner kein ungeschlachter Riese, sondern der Teufel selber ist. Hier ist nun entschieden die Grenze überschritten, innerhalb deren von Gemeingut die Rede sein kann, hier hat Vermittlung stattgefunden und zwar zunächst infolge des großen mazedonischen Eroberungszuges. Die Mongolen zwischen dem Himalajah und dem Hoangho haben durch Verkehr mit den Indern Kenntnis erhalten von den griechischen Heldengedichten. Besonders im Gewande des Märchens haben diese und andere, nicht bloß griechische Erzählungen Eingang

und Aufnahme gefunden, wo nur Völker mit einander verkehrten; aber eben weil das Märchen überall zu Hause ist und überall eine eigentümliche Farbe angenommen hat, kann es noch weniger als das Epos für den reinen Widerschein des Mythus gelten, vollends des Urmythus, weil es ja erst ein Ausfluß des Heldengedichtes ist. Es hat wohl auch stammhafte Züge, aber es macht doch ein weltbürgerliches Gesicht. Daß ein bestimmtes Land (berühmte Autoritäten denken an Indien) sich rühmen könnte, die Urheimat des Märchens zu sein, ist sehr zweifelhaft, es giebt ursprünglich gewiß, neben den indischen, auch griechische, germanische und slavische Märchen, aber ob diese schon vor den Alexanderzügen oder auch nur vor den Kreuzzügen genau so ausgesehen haben? Gewiß nicht. Das Märchen von der schönen Rhodopis (Nitokris) lehrt uns, wie früh schon die Wanderung und die Akklimatisation der Märchen vor sich gegangen ist. Es ist Mode geworden, daß heut zu Tage jeder Märchensammler gleichsam von Rechtswegen auch vergleichende Mythologie treibt (vgl. Revue des deux mondes 1875 Febr., 791 ff., Jules Soury über ägypt. Märchen und deren Zusammenhang, ferner Contes bretons von J. J. Bladé, Paris 1874, ferner A. Lefèvre, der Perroults Märchen neu herausgegeben hat, Paris 1875, und gern kosmische Mythen herausliest; ebenso Gaston Paris, der in seinem „petit Poucet et la grande ourse“, Paris 1875, die Däumlingssage mit dem großen Bären zusammenbringt). Wer mit feinem Gefühl, historischem Verständnis und Vorurteilslosigkeit ausgerüstet ist, mag es thun, nur muß er von vornherein nicht nur die Fußspuren enteilender Götter darin finden wollen, sondern in erster Linie die Perlen des Volksgemüts und der Volkspoesie, und diese sind im Grunde überall dieselben. Und wenn im indischen Märchenstoff, der vom Westen gerade so gut empfangen, als an den-

selben große Massen abgegeben hat, nicht bloß das trojanische Pferd und die Ferse des Achilleus, sondern auch Salomons weiser Richterspruch, der trockene Durchgang durchs rote Meer, ja der Brand Roms unter Nero sich vorfindet, so ist das erste Gebot: nüchtern und vorsichtig sein. Sicherlich hat sich in alten Gebräuchen mehr ursprünglicher indogermanischer Stoff abgelagert als in Märchen: wir denken hier beispielsweise an die Werb- und Hochzeitsgebräuche, voran die Feier des Frühlingsfestes und der Jahresverjüngung, wie sie Usener bei Slaven, Germanen und Kelten im Zusammenhang mit uralten Ideen nachgewiesen hat (in „ital. Myth." rhein. Mus. XXX, p. 182 ff.), oder an die weissagenden Tiere, seien diese nun Pferde, wie die bekannten des Achilleus der Ilias und die des Adrastus und die in germanischen Sagen erscheinenden, oder Esel in den bacchischen Mythen, oder Widder, wie der des Phrixus, oder Rinder und Schafe (wie öfter in der römischen Geschichte, von dem Augurium der Vögel, insbesondere des Adlers, zu geschweigen), wenn schon auch hier wieder Bileam, der semitische, zur Vorsicht mahnen muß; dagegen scheint das Pferd, wo es in der Nähe oder im Dienst eines Gottes erscheint — es ist überall dem Lichtgott heilig — den Anspruch erheben zu dürfen, in der ältesten indogermanischen Mythologie mitgespielt zu haben, nicht bloß, wie neulich Milchhöfer gezeigt hat, in der ältesten Kunst. Auch die Roßopfer scheinen in die Zeiten des gemeinsamen Uralters zurückzureichen. Der Kultus erweist sich überhaupt noch zäher und unverwüstlicher als der Mythus, und wären wir über seine Formen bei den vorchristlichen Völkern besser und genauer unterrichtet, so dürfte sicherlich noch mancher späte Zug desselben seinen Platz im uraltesten Kultus beanspruchen. Dieses beiläufig; weil aber doch von den Tieren die Rede war, so wollen wir diese Abhandlung,

die leider sich in den gegebenen Schranken zu halten hat, schließen mit der kurzen Skizzierung desjenigen Tieres, welches wohl den größten Raum einnimmt in aller indogermanischen Mythologie und kaum in irgend einer Fabel fehlt — der Schlange oder dem Drachen, einem der ältesten aller Symbole, wenn auch nicht von einheitlicher Bedeutung.

Mehr ethisch gefaßt bei den Semiten (vgl. die Schlange des Paradieses) und, wenn auch nicht ausschließlich, bei den Persern (vgl. Ahriman und Zohak) bezeichnet sie bei den Römern und Griechen zunächst das chthonische Element, d. h. das aus der Erde stammende, dem Erdschoße angehörige; dies ist aber auch germanische und ist auch indische Anschauung, deren hohes Alter Rocholz (Naturmythen, 1862) nachgewiesen hat in der Symbolik von der milchsaufenden und dafür goldbescherenden Schlange. Die Schlange stellt hier die Erde vor, welche, wenn von Wolkennaß (d. h. Milch) gesättigt, diesen Dienst mit goldenen Früchten belohnt. Denn Milch ist das Naß der Wolkenkühe; „des Himmels Kühe werden gemolken“, sagt der arabische Dichter statt: „es regnet“; aber auch der ganzen indogermanischen Mythik ist diese Symbolik geläufig. Der Drache aber, der im Siegfriedmythus und in so vielen Märchen eine Rolle spielt, der böse Drache, der ebenfalls schon uralter Zeit angehört, ist, so sagt man, kein anderer als jener indische der Veden, jener Vritra (oder Balas oder Çushna oder Ahi oder in welcher harakteristischen Namensform er sonst noch auftreten mag), der [illegible] hüller“, der Dämon der Finsternis und der Wolken, der [illegible] d Indras, des Lichtgottes, der die himmlischen regenspendenden Kühe raubt und verbirgt, also der Erde den befruchtenden und erfrischenden Regen vorenthält und von Indras „Blitzglanz“ erlegt wird. (Der Blitz „spaltet und öffnet die Wolken“, das ist die ganze Symbolik, in die

gewöhnliche Sprache zurückübersetzt.) Vom Dämon der verhüllenden Finsternis zu dem des Winters (d. h. der „verhüllenden" Jahreszeit), welcher, wie jener die Gaben des Regens, so die Schätze des Frühlings der Erde vorenthält, ist, sagt man, nur ein kleiner Schritt, d. h. es ist beide Male ein und dieselbe feindliche Macht. Daß der Drache nicht bloß ein Wolken-, sondern auch ein Winterdämon, beweisen schon die sieben Köpfe des Vritra, welche nichts anderes bedeuten als die sieben Wintermonate, die auch in Indien noch (als Erinnerung an das rauhere Klima des früheren Himmels) fortbestehen. Mit sieben Köpfen erscheint er denn auch im Märchen von der geraubten Prinzessin, während andererseits die geraubten Frauen und Kinder, die sieben Jahre bei den Zwergen wohnen müssen, Symbol der sommerlichen Jahreszeit sind, denn wie der Drache, so sind die Zwerge mit ihren Nebelkappen und eisgrauen Bärten Personifikationen des Winters. Wir werden also wohl über den Drachenkampf Siegfrieds und über die Bedeutung der vom Drachen bewachten Schätze nicht im Zweifel sein. Dieser Lindwurm kommt nun aber auch in der persischen Sage vor: Ragnars Kampf (im Schah-Nameh, dessen „Kyklopenbau", wie Fr. v. Schack meint, „seiner Grundlage nach, als eines der ältesten Monumente der frühesten Urzeit der Menschheit angehört") entspricht völlig dem Siegfrieds, wie auch der undurchdringliche Panzer des Helden an Siegfrieds Hornhaut erinnert; hier wie dort ist der Drache Hüter eines Schatzes; ob dieser eine Jungfrau oder Gold, ist für die Symbolik einerlei; auch in der persischen Sage erscheinen die Drachen als gefräßig und liebeverlangend: es müssen ihrer Gier Jungfrauen ausgeliefert werden. In der griechischen Sage ist es bald ein Goldschatz — Vließ, Hesperidenäpfel —, bald (? als Seedrache) eine Jungfrau, welche der Drache

bewacht, auch hier sind seine Bekämpfer — Herakles, Perseus, Jason u. s. w. — höchst wahrscheinlich Sonnenhelden und die Beziehung des Drachen zu den Schätzen zeigt sich außer in jenen Beispielen auch in „dem uns überlieferten altgriechischen Volksglauben, daß, wenn man von Drachen träume, dies Golderwerb bedeute, weil die Drachen auf Goldschätzen sitzen" (vgl. Delbrück, Entst. d. Myth. b. indogerm. Völk. in Steinth. Zeitschr. f. Völkerpsych. III, 277). Für die Bedeutung des Drachen als lichtfeindliches Wesen ist sehr charakteristisch ein Bildwerk, welches Panzer in seinen Beitr. zur deutsch. Myth. mitteilt; es stellt die Verfinsterung von Sonne und Mond durch nachstellende Drachen dar — ein Beweis, daß diese Bedeutung nie aus dem Bewußtsein verschwunden war. An einem Volksfest zu Fürth (in der Pfalz) wird jeweilen am Sonntag nach Fronleichnam ein Drama, der „Drachentisch", aufgeführt, welches die Befreiung der „Prinzessin" aus dem „Drachenstein" in einfachster Weise darstellt; schwerlich ist hier der Sinn für die ursprüngliche Symbolik noch lebendig. Es ist eine falsche Deutung, wenn diese ganze Drachensymbolik auf das Gewitter beschränkt und also erklärt wird: Es scheine das dem Himmel im Gewitter bevorstehende Unheil nur gleichsam durch ein Opfer losgekauft werden zu können. Nun aber — und dies mahnt wieder zur Vorsicht — hat der Drachenkampf in den Mythologieen der verschiedensten Völkerrassen Platz gefunden. Man erinnert sich an den Erzengel Michael und an die Besiegung des Drachen in der Apokalypse (XII, 7) — eine Anschauung, die jedenfalls weit hinausreicht über das Alter der Apokalypse, und ihre Quelle zu haben scheint in den ältesten Grundschichten der Mythologie. Auch der scheinbar gutchristliche Ritter Sankt Georg als Drachentöter reicht zurück ins graue Altertum und zwar zunächst in die persische Mythologie,

wo der Drache als lichtfeindliches Wesen eine so hervorragende, aber auch so deutliche Rolle spielt. Denn Sankt Georg ist kein anderer als Mithra (der Gott des Lichtes und der Wahrheit, der Vernichter des Dämons in physischem wie in moralischem Sinne, letzteres natürlich spätere Anschauung) und sein Gegner, der Drache, jener alte Dahaka (Zohak), die verderbliche Schlange (Windischmann, Mithra, p. 53). In neuester Zeit ist nun aus diesem Drachenmythus der Beweis entnommen worden für die asiatische Herkunft der sogenannten Indogermanen (vgl. Zeitschr. f. Völkerpsych. u. s. w. VIII, 206), nämlich: Indras Kampf mit dem Vritra oder Ahi (d. h. der Kampf gegen die versengende Sonnenhitze), welcher die Regenwolken gefangen hält, sei eine ganz begreifliche Symbolik in einem heißen Klima wie Indien (aber die baktrische Hochebene?! Ist denn der Ursitz der Arier in Indien zu suchen?). Nun finde sie sich aber auch bei anderen Völkern und unter anderen Himmelsstrichen, wo sie nicht hingehöre und nur dann begreiflich sei, wenn sie angesehen werde als ein von der heißen Heimat (?) mitgebrachtes Stammgut. In deutscher und nordischer Sage sei dieser feuerspeiende Drache beibehalten worden zur Darstellung des kalten Winters, der vor dem Sonnenhelden Siegfried erliegen müsse, wie dies auch Brunhildens Schicksal sei, denn die wabernde Lohe, welche sie umgebe, entspreche dem feuerspeienden Drachen und sie selber sei nichts als eine Umbildung des Drachen Fafner ins menschliche und weibliche. Ist diese Deutung richtig, so erscheint auch der eben angeführte Schluß beachtenswert und die oben gegebene Deutung des Drachen als Wolkendämon, der das Naß zurückhält, sowie die übrigen Konsequenzen werden hinfällig. Wir fügen aber gleich hinzu, daß auch in Betreff Brunhildens die Mythendeuter durchaus nicht einig sind. Nach

einer anderen Ansicht wäre der arische Sonnengott bei den Germanen verwandelt worden in eine Göttin, die nachher Sindgund heißt, d. h. „die ihren Weg erkämpfen muß"; als solche erscheine sie in Brunhild, d. h. der „Kämpferin im Panzer". Der Mythus meldet, wie die Sonne abends in ihren Ruhesitz im Westen geht und wie der Himmelsgott morgens die Schlafende weckt, welche auf dem Bergesgipfel in „wabernder Lohe", d. h. in der Morgenröte erscheint. Die Morgenröte — meint Pott — verleiht herrliche Gaben und bringt die von der Finsternis verborgenen Schätze zurück, und Kuhn: „Die von der Waberlohe umgebene Walküre kann nur die Morgenröte oder die Sonne sein!" Und wieder ein anderer erklärt die Waberlohe (vgl. Justi, Orient u. Occid. II, 45) als „das die Wolke umgebende elektrische Blitzfeuer" (sic!) oder, was dasselbe bedeute, als „die blitzumloderte Wolke", „die feurige Gewitterwolke" — (Schwartz und Mannhardt) —, in welcher sich das „himmlische Gewittergold, der goldene Regen des Zeus" birgt, denn der vom Drachen gehütete Schatz ist nichts als ein „Gewitterschatz", der Drache ist ein „Gewitterdrache", der Streit um den Nibelungenhort also nichts als der Streit der Naturkräfte im Gewitter. Aber nicht genug: noch andere sehen in der Waberlohe und der festen Burg der Brunhild, zu welcher Siegfried sich hindurchkämpfen muß, die Unterwelt und im Eisenthor, das er umstößt, das Gitterthor der Hel (vgl. Raßmann, deutsche Heldens., u. W. Müller, Myth. der Nibel.). In der Wilkina-Sage erscheint die Waberlohe in eine Burg verwandelt; auch diese, wie Brunhilds „Isenstein", und alle jene Burgen der Sage, woraus alle sieben Jahre weißgekleidete Jungfrauen kommen, worin Helden der Vorzeit hausen und mit Geistern kämpfen, alle jene „verwunschenen" Schlösser bedeuten die Unterwelt. Diese Vorstellung fällt aber mit der des Winters

zusammen. Jene sieben Jahre bezeichnen, wie im Odysseus-mythus, die sieben Wintermonate, die Jungfrauen aber sind keine anderen als die Kopieen der Brunhild oder der Manglada, die bösen Geister entsprechen dem Drachen. Es ist also wie bei Iduna, welche unter der Eiche in „Thälern" weilt, wie bei der griechischen Kora, wie bei Gerdher, die hinter einem hohen, von wütenden Hunden bewachten Gehege wohnt, der Mythus von der schönen Göttin, die im Sommer in der grünen Pflanzenwelt weilt, im Spätherbst dagegen verschwindet und den Winter in der Unterwelt, im Erdenschoß, zubringt.

Wir möchten dieser Deutung (worin Brunhilde und Konsorten nicht mit dem Drachen zusammenfallen) den Vorzug einräumen; ob der feuerspeiende Drache seine Heimat wirklich unter glühenden asiatischen Himmelsstrichen habe, dürfte gerade so fraglich bleiben als Heimat und Klima jener Arier selber. Genug, wenn uns dieses Beispiel gezeigt hat, was es auf diesem neu entdeckten Gebiete noch zu deuten, zu entwirren und zu klären giebt, ehe man von einer Wissenschaft in des Wortes ernster Bedeutung sprechen darf. Ihr erstes schwaches Aufdämmern ist mit Freude begrüßt worden; daß sie schon im vollen Morgenrot stehe und Schritt gehalten habe mit den Erwartungen ihrer Freunde und Jünger, darf einstweilen noch bezweifelt werden.

Band VII. 1: **Einfluß des Christentums auf Krieg und Kriegführung.** Von Divisionspfarrer G. Fingado in Rastatt. (60 Pf.) — 2: **Vittoria Colonna, die Freundin Michel Angelos.** Von Prof. A. Hauck in Erlangen. (80 Pf.) — 3/4: **Großes und Kleines in Raum und Zeit.** Von Professor Dr. Fr. Pfaff in Erlangen. (1 M.) — 5: **Das Christentum und das Geld.** Von Dr. theol. G. Uhlhorn, Abt zu Loccum. (80 Pf.) — 6: **Anwendung der Elektricität auf Beleuchtung.** Von Prof. Dr. P. v. Zech in Stuttgart. (60 Pf.) — 7: **Der Himmel des Naturforschers und der Himmel des Christen.** Von Prof. Dr. O. Zöckler in Greifswald. (60 Pf.) — 8: **Zur Charakteristik des deutschen Volksliedes der Gegenwart.** Von Lic. Dr. Friedr. Zimmer in Bonn. (60 Pf.) — 9: **Der Fall Bontoux und der jüngste internationale Börsenkrach.** Von Dr. Fr. Perrot, Mitglied des Reichstags. (80 Pf.) — 10: **Ueber Blutmangel.** Von Prof. Dr. F. A. Kehrer in Heidelberg. (60 Pf.)

Band VIII. 1: **Materialismus und Monismus.** Aus der philosophischen Bewegung der Gegenwart. Von Prof. Dr. J. Bergmann in Marburg. (80 Pf.) — 2: **Ueber das Wunder, von naturwissenschaftlichem Standpunkt aus.** Von Dozent U. Stutz in Zürich. (60 Pf.) — 3: **Entstehung und Bedeutung der Brüdergemeine.** Von Diakonus Friedr. v. Schweinitz in Neusalz a/O. (60 Pf.) — 4: **Der Graf von Zinzendorf,** ein kirchliches Charakterbild. Von Stifts- und Ortspfarrer W. Zwick in Ilfeld. (80 Pf.) — 5: **Falconet und das Denkmal Peter des Großen.** Von Konsistorialrat H. Dalton in St. Petersburg. (80 Pf.) — 6: **Aus der Geschichte unseres Kalenders.** Von Pfarrer Gustav Braun in Uffenheim. (80 Pf.) — 7/8: **Der Prophet Ezechiel.** Geschildert von Lic. Dr. C. H. Cornill, Privatdozent der Theologie an der Universität Marburg. (1 M.) — 9: **Annette von Droste-Hülshoff.** Ein Lebens- und Litteraturbild von Dr. Robert Koenig in Leipzig. (80 Pf.) — 10: **Die Kulturzustände der Restaurationsepoche in England.** Von Dr. Gottfr. Kinkel jr. in Zürich. (80 Pf.)

Band IX. 1: **Die naturwissenschaftliche Schöpfungsgeschichte im Vergleich mit der biblischen.** Von Dozent U. Stutz in Zürich. (60 Pf.) — 2: **Die Wohnungsverhältnisse in den größeren Städten.** Von Sekretär P. Chr. Hansen in Kiel. (60 Pf.) — 3: **Ueber den Unsterblichkeitsglauben.** Von Professor Dr. C. Schaarschmidt in Bonn. (60 Pf.) — 4/5: **Das Verbrechertum.** I. Ursachen, Zunahme und Bekämpfung. II. Die Vagabundenfrage. III. Die Deportationsfrage. Anhang. Von Landgerichtsrat a. D. Karl Fulda in Kassel. (1 M. 20 Pf.) — 6: **Die Religion der alten Aegypter.** Von Lic. theol. L. Krummel in Sandhausen. (60 Pf.) — 7: **Die ersten Märtyrer des evangelischen Glaubens in der Schweiz.** Von Prof. Rud. Staehelin in Basel. (60 Pf.) — 8/9: **Die Königl. landwirtschaftl. Gesellschaft von England** (Royal Agricultural Society of England) **und ihr Werk.** Von Ingenieur Max Eyth in Bonn. (1 M.) — 10: **Die revidierte Lutherbibel.** Von Prof. Dr. P. Kleinert in Berlin. (80 Pf.)

Band X. 1: **Die Gegensätze unserer Zeit.** Von Prof. R. Sohm in Straßburg i. E. (80 Pf.) — 2/3: **Peter Paul Rubens als Gelehrter, Diplomat, Künstler und Mensch.** Ein Charakterbild von Dr. phil. Friedr. Frhrn. Goeler von Ravensburg in Berlin. (1 M. 20 Pf.) — 4: **Das jetzige Klassenturnen und die Bewegungsspiele.** Von Turnlehrer H. Wortmann in Leipzig. (60 Pf.) — 5: **Ein Jahr aus Luthers Leben** (1525). Von Prof. Dr. Robert Kübel in Tübingen. (80 Pf.) — 6/7: **Irland und Sicilien.** Vortrag, gehalten zum Besten des Pädagogiums zu Godesberg. Von Prof. Dr. A. von Lasaulx in Bonn. (1 M.) — 8: **Was ist religiöse Schwärmerei?** Von Lic. theol. A. Schlatter in Bern. (60 Pf.) — 9/10: **Parzival und Parsifal.** Von Prof. Dr. H. F. Müller in Braunschweig. (1 M.)

Band XI. 1: **Kolonieen als Bedürfnis unserer nationalen Entwickelung.** Von Dr. Timotheus Fabri in Düsseldorf. (40 Pf.) — 2/3: **Ein parlamentarisches Votum über das Aktienwesen.** Von Dr. Fr. Perrot, Mitglied des Reichstags. (1 M. 60 Pf.) — 4: **Das geistliche Schauspiel von den zehn Jungfrauen.** Von Pfarrer G. Bossert in Bächlingen. (80 Pf.) — 5/6: **Dr. M. Luthers Ansichten über Ehe, Haus, Erziehung und Unterricht.** Von Pfarrer G. F. Fuchs in Beerfelden. (1 M.) — 7: **Die deutsche Druckschrift und ihr Verhältnis zum Kunststil alter und neuer Zeit.** Von Prof. Reinhold Bechstein in Rostock. (60 Pf.) — 8: **Alte und neue deutsche Renaissance an und in unserer Wohnung.** Von Oberlandesgerichtsrat Theodor von Huber-Liebenau in München. (80 Pf.) — 9: **Das Armenwesen in Baden.** Von Dekan H. Schmitthenner in Kirchheim. (60 Pf.) — 10: **Johanna Fichte.** Ein Lebensbild. Von Professor Dr. Arthur Richter in Halle. (80 Pf.)

Band XII. 1: **Die Grenzen der Sichtbarkeit.** Von Prof. Dr. Friedr. Pfaff in Erlangen. (80 Pf.) — 2: **Norwegen.** Ein geographisches Charakterbild. Von Prof. Dr. Theobald Fischer in Marburg. (80 Pf.) — 3: **Deutsches Städteleben am Schluß des Mittelalters.** Von Dozent Dr. K. Lamprecht in Bonn. (80 Pf.) — 4/5: **Wie das Siebengebirge entstand.** Von Prof. Dr. A. v. Lasaulx in Bonn. (1 M.) — 6: **Das Differenzgeschäft.** Von Richter Dr. D. Lahusen in Bremen. (60 Pf.) — 7/9: **Das Hinterland von Walfischbai und Angra Pequena.** Eine Uebersicht der Kulturarbeit deutscher Missionare und der seitherigen Entwickelung des deutschen Handels in Südwestafrika. Von C. G. Büttner, früherem Missionar in Damaraland. (2 M.) — 10: **Ueber den Deutschen Orden und seine Berufung nach Preußen.** Von Dr. Adolf Koch in Heidelberg. (60 Pf.)

Band XIII. 1: **Die Bedeutung der Philosophie für die Erfahrungswissenschaften.** Von Privatdozent Dr. J. Kreyenbühl in Zürich. (60 Pf.) — 2/3: **Die Darstellung des Schmerzes in der Plastik.** Von Professor Dr. Gust. Portig in Hamburg. (1 M. 60 Pf.) — 4/5: **Die Provinz Rio Grande do Sul, Brasilien** und die deutsche Auswanderung dahin. Von Dr. Wilhelm Breitenbach in Göttingen. (1 M.) — 6/7: **Die Probebibel.** Beleuchtet von Lic. theol. L. Krummel in Sandhausen. (1 M.) — 8: **Kolonialpolitik und Christentum** betrachtet mit Hinblick auf die deutschen Unternehmungen in Südwestafrika. Von C. G. Büttner, früherem Missionar in Damaraland. (80 Pf.) 9: **Der altchinesische Monotheismus.** Von D. B. v. Strauß und Torney in Dresden. (60 Pf.) — 10: **Die deutsche Sprachgrenze in den Alpen.** Von Prof. Dr. Ludwig Neumann in Heidelberg. (80 Pf.)

Band XIV. 1/3: **Die afrikanische Konferenz und der Congostaat.** Von C. A. Patzig in Hannover. (2 M.) — 4: **Über vergleichende Mythologie.** Von Dr. J. Mähly, Professor an der Universität in Basel. (80 Pf.) — 5: **Die deutsche Auswanderung.** Von Dr. K. Th. Eheberg, [...]f. der Staatswissenschaften in Erlangen. (80 Pf.).

C. F. Winter'sche Buchdruckerei.